

Михаил Рыклин

“Нежный ветер”. Страсти по Мерабу Мамардашвили

“Наконец, думают, что все движения мускулов, как и все чувства, зависят от нервов, представляющих собой как бы маленькие ниточки или маленькие трубочки, идущие от мозга и содержащие подобно ему известный воздух, или очень нежный ветер, называемый “животными духами”.

Декарт. “Страсти души”

Единственность “Картезианских размышлений” Мераба Константиновича Мамардашвили не в том ли, что перед нами книга, становление которой книгой обречено оставаться неопределенно долгим? Книга как записанная, но живая речь, отдаляющая от нас время речи, делающая еще более острой утрату, которую понесли со смертью философа его друзья и ученики? Дистанция от времени этой речи — которую, конечно, не надо путать с многочисленными речами об этой речи, пока еще беззащитными перед временем, — в результате ее “окончательной” материальной фиксации становится еще более невозмутимой в своей несводимости: речь не приближается к нам, упорствует на расстоянии, которое заключает в себе самой, одновременно лишаясь своей сердцевины, эффекта авторского присутствия, и сохраняя ее как обещание встречи в необратимом прошлом. Публикация живой, иницилирующей в философию речи не может, в отличие от того, что нашептывает нам здравый смысл, быть уподоблена посмертному изданию неоконченных рукописей, и при видимой обычнойности должна быть понята в своей уникальности.

И в форме книги речь продолжает говорить нам о времени речи, о силах, которые воздействовали на нее в момент говорения, давая ей состояться в качестве речи и одерживать над этими силами свои хрупкие триумфы. Ситуационность этой могущественной речи,

естественно, несводима к речи о ситуации, о случайной констелляции исторических обстоятельств, но в то же время это речь о Мерабе Мамардашвили не в меньшей мере, чем о Декарте и любом из картезианцев. Возможно, даже в большей, куда большей мере.

Для порядка изустной речи характерно бесконечное возвращение следов; они не могут материализоваться и стать необратимыми, простыми мнемоническими напоминаниями о том, что здесь, в этом месте когда-то состоялся акт мысли, предстать следами-памятниками-надгробиями (как в деконструкции). След в данном случае идеально обратим, он возвращается как стираемый, неидентифицируемый с предметом воспоминания. Существеннейшее, сам акт идентификации, выносится за пределы следа, объясняется обретаемым вне знака: "...чтобы "взять след", его ведь нужно идентифицировать с тем, о чем я вспоминаю. А акт идентификации не содержится в самом следе"¹. Речь не опространствливается, не становится необратимой, не реконструируется через след, она пребывает в сфере идеальной обратимости, возвращаемости следов, в некоей атопии названия. Мамардашвили, прекрасно отдавая себе в этом отчет, шел против течения современной философии (причем не только деконструкции), которая, напротив, скорее речь рассматривает как слабую разновидность следа и под именем фоноцентризма локализует притязание метафизики на особую приобщенность к началам, на право обосновывающего говорения о первопринципах. Философия же как иницирующее говорение обращается к своему началу постоянно, и в этом плане, когда в "Картезианских размышлениях" мы наталкиваемся на слово "впервые", надо иметь в виду контекст его употребления. Начало бесконечно воспроизводит само себя, является повторением, результатом всегда-уже состоявшегося узнавания, опознания, воспризнания. Раз опознанная, правильно представленная, мысль не может потом не возвращаться в виде правильной мысли, независимо от привязки к конкретному имени философа, побывавшего в состоянии мысли:

"...если мы действительно помыслили какую-то мысль, скажем Декарта, то окажется, что это мысль и Сократа, и Платона, и Витгенштейна, и Гуссерля"².

Надо поместить любое "впервые" в контекст этой изначальной обратимости начал, не привязанных ни к эпохе, ни к словесной

¹ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 84-85.

² Там же. С. 80.

развертке, ни к иному набору следов. Следует также понять утверждение о том, что в философии ничего нового как необходимо относящегося к порядку речи, который эту максимуму фундирует, делает возможной, не было и не будет, и тогда нам станет понятно, в каком смысле сам Мераб Мамардашвили непрерывно воссоздавал Декарта как возможность собственного мышления. Во времени обратимости перед нами бесчисленные образы одного и того же, продуктивные повторы, тавтологии, без которых такая философия не может состояться, но, однажды состоявшись, существует в пространстве повторения чего-то единственно значимого.

Здравый смысл не властен над порядком речи, вводимые им различения между “сначала”, “впервые” и “потом” не срабатывают применительно к основаниям. Так, у Декарта “впервые появилась дерзкая мысль”, что на уровне творения нет законов, и тут же, в скобках — а скобки здесь фиксируют интонационную паузу в речи — читаем: “(как, например, что хорошо знал уже Монтень, — справедливость возможна лишь после закона)”³. Хотя Декарт родился через четыре года после смерти Монтеня, в континууме бесконечного возвращения следов это ничего не значит — и та же самая логика распространяется на любое “потом”, которое в порядке речи умудряется предшествовать собственному “впервые”, “сначала” и т.д. Членение времени является здесь условным, чисто риторическим, в области оснований оно обречено означивать пустоту. Начало существует как удержание мысли о начале, как интенсивное творение повтора в его предшествующей любому понятию неуловимости. Такую точку зрения можно назвать когитальной, трансцендентальной или допредикативной — главное помыслить себе начало, как это делал сам Мамардашвили, — не аксиоматически или догматически, а как усилие начать. (В этом парадоксальном континууме подлинным картезианцем, создавшим аппарат трансцендентального анализа сознания и тем самым доведшим дело Декарта до конца, является Кант, настоящими экзистенциалистами — не Сартр или Ясперс, а те же Декарт и Кант.)

Эта блестящая, завораживающая, идеально обратимая речь длится на протяжении первых двенадцати “Картезианских размышлений”, а тринадцатое открывается следующим любопыт-

³ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 103.

ным примечанием редактора: “I. При подготовке книги к изданию лекции 13, 14 и 15 были существенно переработаны и расширены автором за счет материала, посвященного (и сопутствующего) анализу декартовского трактата “Страсти души” – Ред.”⁴. И верно, последние три “Размышления” относятся, если так можно выразиться, к иному уровню текстуальности, на значительно большее расстояние отстоящему от порядка устной иницирующей речи, в связи с чем в тексте происходит ряд существенных дифференциаций. Картезианству, точнее, философии Декарта впервые что-то систематически противостоит как внутреннее и вместе с тем несводимое препятствие, как нечто из нее одновременно вытекающее и ее искажающее, причем искажающее в решающих моментах.

Речь идет, с одной стороны, о недопонимании, а с другой – о заговоре, “смычке Лейбница и Спинозы против Декарта”⁵. Впрочем, уже Мальбранш не желал понять трансцендентальный характер аргументации Декарта: он объявил, что картезианское “я” ясно и отчетливо только в качестве идеи, а как сознание “я” смутно и неотчетливо, в силу чего принцип “когито” распространяется-де лишь на факт существования, а не на природу духа.

Декарт ответил на это недвусмысленно: зная вещь, мы знаем и свойства духа, который ее знает, знаем дух как знающий эту вещь. Просто Мальбранш спутал трансцендентальное “я” с психологическим, смутность которого не была тайной для самого Декарта и даже прямо вытекала из радикального разведения им души и тела, мышления и протяжения.

Потом Лейбниц также приписал сознанию разные степени проясненности, сделав его, вопреки Декарту, бесконечно делимым и допустив следующее теоретическое утверждение: “имея состояние сознания, мы можем не знать его природы”⁶. Как будто Декарт не знал, что часто мы – эмпирически – не задумываемся о мотиве, который определяет нас к действию! Просто, по Декарту, для нас непосредственно доступно только трансцендентальное сознание, поскольку “мы совершили операцию когито”. Но и зная сознание в его трансцендентальности, “мы почти ничего не знаем о вещах”⁷.

⁴ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 282.

⁵ Там же. С. 314.

⁶ Там же. С. 313.

⁷ Там же.

С этим также связана декартовская идея “великого безразличия”, формулируемая таким образом: до того, как мы определились трансцендентально, эмпирическое содержание мира является абсолютно неопределенным; до акта самопорождения мы ничего не знаем о человеке и Боге. Зато после того, как этот свободный акт с необходимостью совершится, мы, зная форму и полноту связей, владем и эмпирическим содержанием отдельных связей, законами. Познание зависит, таким образом, от уже-свершенности когитального – в полном кантовском варианте трансцендентального – акта.

Между тем Спиноза и Лейбниц, напротив, допускают в основаниях изначальное “небезразличие”, данность чего-то до трансцендентального самоопределения. Открытость, по Спинозе, есть результат неведения причин, которые определяют нас к действию. Если у Декарта на манер автомата мыслилось тело, то сторонники принципа безразличия в началах отваживаются, наполнив тела органической жизнью, специфической духовностью, поставить на автомат саму душу. Тела оживляемы монадами, а за душами-автоматами скрываются причины, оставляющие им лишь иллюзию свободы. Представим себе ум, пробегающий бесконечный ряд причин, – и всякая иллюзия свободы исчезнет! Декарт устранял вероятность полного расчета тем, что не допускал непрерывности в вещах, исключал возможность их однократного сотворения в гипотетическом прошлом. Акт творения для него принципиально многократен. В “Картезианских размышлениях” этот принцип формулируется так: “Нельзя один раз, одним актом создать вещь и оставить ее созданной”⁸. Ведь усилие создания и поддержания созданного одно и то же. У последователей Декарта уже нет экзистенциального ощущения длительности, которое Мамардашвили определяет как “риск не быть”. Многократность акта творения предполагает у Декарта и Канта, что “человек непосредственно замкнут на Бога”⁹, что отрицание какой-либо самодеятельности в вещах является условием их понимания; что душа дана только целиком, нет “маленьких душ”, “полудуш” и т.д. Вместо актуально вечных действий по вписыванию себя как трансцендентального субъекта в мир, у Лейбница мы застаем иерархию монад по степени их одухотворенности. В результате подобной

⁸ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 315.

⁹ Там же. С. 316.

предопределенности явление знания уже не завершается вторым рождением (“не от своих родителей”). У последовавших за Декартом философов все как бы проиграно заранее. Спиноза “смог снять видимым и ложным образом дуализм Декарта”¹⁰, превратив мышление и протяжение в атрибуты одной субстанции. Если в мире основателя картезианства вместо гипотетической полноты причинного ряда актуально есть лишь мысли, страдания и страсти, то спинозисты, по мнению Мераба Мамардашвили, полагают, что сейчас, “здесь и теперь” не происходит никаких действий, никакого “вызывания собой чего-то другого, в отличие от пассивного претерпевания”¹¹. После актуального и прерывного мира мы оказываемся в мире погасшей непрерывности, исчезает уникальное “стояние и на-стояние в мысли”. Не живем ли мы тогда, спрашивает себя автор “Картезианских размышлений”, всего лишь среди следов от когда-то совершившихся действий, в мире, где оказывается стерта “точка настоящего”?

На этот вопрос по сути отвечает трактат Декарта “Страсти души”, который анализируется в четырнадцатом и пятнадцатом размышлениях. С одной стороны, совершенство и изящество французского языка в этом сочинении таково, что, скользнув по его поверхности, мы рискуем получить лишь иллюзию понимания, не увидеть глубину мысли за легкостью стиля. В другом месте нас, с другой стороны, предупреждают, что непосредственная доступность для нас трансцендентального сознания именно в учении о страстях получает неопровержимое доказательство:

“внутренний заряд, ту мину, которая заложена в этом тезисе и которая взрывается нам прямо в лицо”¹².

Так крайнее изящество “Страстей души” оборачивается уродующим наше лицо взрывом мысли, от которой у нас нет никакой возможности уклониться — открывшись, истина неизбежно искалечит нас (для того, естественно, чтобы тем самым исцелить). Изящнейший текст французской философии оказывается заминированным, причем современный последователь Декарта отказывается нас обезопасить, выступив в роли сапера. Для нашего же блага он действует как взрывник.

Прежде чем перейти к прочтению Мераба Константиновича, напомним содержание трактата в той его части, которая иссле-

¹⁰ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 319.

¹¹ Там же. С. 320.

¹² Там же. С. 313.

дуются в “Картезианских размышлениях”. Начинается он с разведения души и тела, раздела, при котором мысли отходят к душе, а за телом закрепляются тепло и движение частей. Тепло и движение, поскольку они не зависят от мысли, принадлежат телу, напротив, все то, что мы испытываем не так, как неодушевленные тела, составляет достояние души. Смерть никогда не наступает по вине души, а исключительно из-за “разрушения какой-нибудь из главных частей тела”¹³. Так как тепло и движение не зависят от души, она не может произвольно покинуть тело, но бывает вынуждена удалиться из него из-за прекращения какой-то из основных телесных функций. Точно такое же несчастье может случиться с автоматом или машиной, когда “условие их движения отсутствует”¹⁴.

Нервы содержат “воздух или очень нежный ветер, называемый “животными духами”. Эти духи являются самыми легкими частицами крови, в которых нет ничего от духа; это только тела, легкость ни в коей мере не меняет их природы. “Животные духи” сокращают мускулы, а эти последние движут машину тела. Все части тела могут приводиться в движение объектами чувств и “духами” без помощи души. Кроме этих движений есть только мысли, не вызываемые никаким внешним субстратом; соответственно в физическом пространстве мыслям ничто не соответствует. Мысли эти являются единоличным достоянием души и бывают двух родов: “одни являются действиями души, другие — ее страстями”¹⁵. Чем одни отличаются от других? Действия по сути те же страсти, но идущие от самой души и зависящие только от нее. Страсти же в узком смысле слова (пассивные действия) душа получает от “вещей, представляемых ими”. Одни проявления деятельности души заканчиваются в ней самой, не теряя ни грамма своей активности (такова прежде всего любовь к Богу), другие же проявления заканчиваются в нашем теле (например, благодаря нашему желанию погулять ноги начинают двигаться, и мы идем).

Связанные исключительно с душой, страсти, несмотря на видимость противоположного, менее обманчивы, чем образы внешних предметов или восприятия тела. Страсти души “подкрепляются” каким-нибудь движением “духов”, “нежного ветра”, содержащегося

¹³ Декарт Р. Избранные произведения. М., Гос. изд-во политич. лит-ры. 1950. С. 597.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 606.

в нервах. Внутри души страсти отличаются от желаний тем, что желания порождаются непосредственно душой, тогда как страсти “вызываются, поддерживаются и укрепляются известным движением “духов”. К душе неприменимо понятие меры, она неделима и связана не с протяженностью, а непосредственно со всей совокупностью органов. Символом этой совокупности является знаменитая шишковидная железа, “главное местопребывание души”, место, в котором она наиболее деятельна (в частности, железа — место соединения всех парных впечатлений: любви/ненависти, черствости/сострадания и пр.).

Подлинным “оружием души” являются

“твердые и определенные суждения о добре и зле... Самые слабые души — те, воля которых не заставила себя следовать определенным правилам, а непрерывно поддается увлечению наличными страстями, часто противоположными друг другу”¹⁶.

И, наконец, следует финальный тезис:

“50. Нет столь слабой души, чтобы при хорошем руководстве она не могла бы приобрести полной власти над своими страстями”¹⁷.

Мераб Мамардашвили начинает свой анализ трактата с указания на то, что состояния души, в том числе и страсти, нельзя иметь простым желанием в виде реакции на какой-то предмет (как их видимую причину). Нельзя обрадоваться или влюбиться волевым усилием, захотеть полюбить — и полюбить. Также нельзя произвольно разгневаться. Почему это так? “Страсти есть то же самое, что и неизбежные, но волей не рождаемые мысли”¹⁸. Страсть не имеет ближайшей предметной причины, ее самая близкая причина — упоминавшееся движение “животных духов”. Страсти всегда избыточны по отношению к своему предметному наполнению, более того, они есть неизбежные фикции и интенсивности в чистом виде. Условно говоря, это произвольные движения “животных духов”:

“Но что значит [быть] произвольным движением “животных духов”? Это значит, что мы не можем их произвольно вызвать”¹⁹.

¹⁶ Декарт Р. Избранные произведения. М., Гос. изд-во политич. лит.-ры. 1950. С. 621.

¹⁷ Там же. С. 622.

¹⁸ Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 324.

¹⁹ Там же. С. 330.

Сцепятся в нас “духи” — и состояние будет, не сцепятся — не будет. То есть произвол “духов” не имеет ничего общего с произволом нашей воли, подчиненной целеполаганию. В то же время к анализу страстей запрещается привлекать “интересы тела”.

Возможны ложные ощущения, или перцепции, но не бывает ложных страстей: как страсти, как фикции они всегда истинны. В фиктивности страстей, собственно, и есть их истинность. Таким образом, Декарт распространяет известные тавтологии понимания (типа “нельзя понять, если уже не понял”) на понимание страстей. Как нельзя прямо, волевым усилием получить мысль, нельзя произвольно вызвать состояние страсти: “Надо организовать — и тогда случится что-то...”²⁰. Декарт изобрел чудесный инструмент, который способен порождать только правильные гармонии, но способен именно он, а не мы сами. Нельзя, поясняют нам, усилием воли расширить зрачок, но можно посмотреть на дальний предмет, и зрачок расширится сам.

Страдание или страсть великие души преобразуют в действие, исходящее исключительно от души, без посредства “животных духов”. Они находят удовлетворение в себе самих от всего, что случается с ними, в том числе от вещей самых неприятных, даже невыносимых. Свое счастье такие души усматривают в своих добродетелях, пользуясь страстями активно, а не просто претерпевая их: “испытание собственной силы им приятно”. Вспомним в связи с этим “великое безразличие” в нас и в Боге до того, как мы “определились”, конституировали себя в качестве трансцендентального субъекта, “собрались”. Мы вообще есть только после этого.

Увидеть тела как автоматы, пружины и механизмы мешает нам наше зрение-калека. Но Декарту, его исправленному философией зрению, и животные стали понятны в качестве автоматов, лишь имитирующих бытие, а бытие раскрылось ему как духовная спонтанность и самодеятельность.

В мире Декарта (как впоследствии в мире Пруста и Фурье) нет морали, нет никакой борьбы с низшими инстинктами или культивирования творческого страдания (как у “проклятых” поэтов XIX века). Настоящее возникает в “точках интенсивности”, “действительно человеческим в нас оказывается метафизическое”²¹.

²⁰ Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 333.

²¹ Там же.

В этом плане чувствующая душа устроена так же, как разумная, различаются лишь источники, из которых они черпают свои впечатления; максимальное совершенство есть свобода от ближайших причин, в том числе от “животных духов” как причины страстей. Только душа необходимо свободна от воздействия ближайших причин.

Перед нами одновременно фаталистическое и волюнтаристское прочтение “Страстей души”: с одной стороны, Картезий снабжает нас “чудесным инструментом”, — конечно, по Мамардашвили, это не шишковидная железа, колеблемая “животными духами”, а аппарат трансцендентального анализа сознания, — благодаря которому, как сквозь магический кристалл (такое сравнение также есть в тексте), для нас становятся видимы истинные гармонии, мир свободы, не определяемый к действию ближайшими причинами; с другой стороны, несмотря на обладание таким инструментом, а может быть и вследствие этого, мы должны в полной мере принять на себя “риск не быть”, необходимость заново рождаться от каждого когитального акта. С “риском не быть” связана в тексте дворянская, более точно, кавалерийская метафора: Декарт по-рыцарски, без предварительных гарантий, атакует континуум сознания, и на какое-то мгновение, единожды “определившись” (в смысле Мамардашвили, т.е. установившись, оказавшись в мире с абсолютно свободной необходимостью) в нем, видит мир во всей полноте связей, оказывается “непосредственно замкнут на Бога”. Но эти мгновения, в свою очередь, ничем не гарантированы и необобщаемы, как того хотели бы “твердокаменные” и “блаженные” Спиноза и Лейбниц. Неслучайно само написание трактата связывается Мамардашвили с долгом дворянина (Декарта) перед Елизаветой, представительницей несчастного шведского королевского дома, которой посвящен этот труд. Связь “риска не быть” с кавалерийским натиском в порядке речи представляется достаточно наглядной. Хотя не лишено основания предположение, что сами когитальные акты не более как актуализируют эту метафору, являются производными от этой манеры говорить. От блестящей легкости языка Декарта здесь мало что остается; этот язык оказывается заминирован экзегетом, увлеченным попыткой буквального прочтения, и разрывается прямо в лицо тому, кто еще не понял, что идет бой, и не успел увернуться — то ли от осколка, то ли от кавалерийской пики.

Спиноза, как известно, был одним из самых внимательных и критичных читателей “Страстей души”. Именно в связи с этим трактатом Декарта он в начале пятой части своей “Этики” (“О могуществе разума или о человеческой свободе”) выдвигает еретический тезис, легший в основу Спинозианской аффектологии: могущество души и ее власть над аффектами “не безусловна”²². Стоики, как впоследствии и сам Декарт, неверно полагали, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли.

Здесь опять всплывает проблема “нежного ветра”, разносимо-го по телу “животными духами”: они сходятся в знаменитой мозговой железе, преимущественном местоположении души, “через посредство которой душа воспринимает все движения”²³. Душа может приводить эту железу в движение единственно в силу своей воли, при малейшем движении жизненных духов. Желанию души соответствуют движения железы. Манипулируя этими положениями, мы можем обрести абсолютную власть над страстями. В результате и самая слабая душа окажется способной “при правильном руководстве приобрести безусловную власть над своими страстями”²⁴.

Обычно сдержанный, Спиноза высказывается об этой гипотезе Декарта довольно резко: она “темнее всякого темного свойства”²⁵.

“Я спрашиваю, что разумеет он под соединением души и тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенным с какой-то частицей количества?.. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т.е. к Богу”²⁶.

Если Мамардашвили упрекает Спинозу в том, что тот слишком сблизил мышление и протяжение, признав их атрибутами одной субстанции, то сам Спиноза указывает на то, что Декарт слишком широко их развел, так что, во-первых, единственной связующей причиной оказалась причина всей вселенной, а, во-вторых, при переходе от физики к страстям души (учение о которых Спиноза преобразовал в аффектологию) ему понадобился особый экспериментальный орган, железа, в отношении которого разведение

²² Спиноза Б. Избранные произведения. М., Гос. изд-во политич. лит-ры.1957 Т. I. С. 588.

²³ Там же. С. 589.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 590.

²⁶ Там же.

субстанций, столь абсолютное в теории, странным образом не срабатывает. Ближайшей причиной всех аффектов становится не “нежный ветер”, а шишковидная железа, как бы искупающая своим существованием ужасающую удаленность истинной причины, т.е. Бога. Напротив, философия самого Спинозы — что вызывает нескрываемое раздражение автора “Картезианских размышлений” — работает в режиме переработки трансцендентного в имманентное.

Декарт, если верить Спинозе, исключил физкультуру души, каковой является этика, сделав философию слишком личной, слишком зависимой, с одной стороны, от непредсказуемости высшей причины, а с другой — от предпринимаемых ученым сеансов экспериментальной магии. Спиноза откровенно вписывает разум как совершенный аффект в иерархию всех наличных природных аффектов, связывает могущество души исключительно с ее познавательной способностью. По закону симметрии модусов и душа становится машиной, параллельной телу; а связанный с разумом освобождающий аффект, эффект истины, может составлять ничтожную часть общей природной мощи. После Макиавелли Спиноза отчасти возрождает и реабилитирует философию, мыслящую в категориях скорее силы, чем истины. Он ставит под сомнение автоматически добрую волю мысли и самодостаточность ее основания. То есть то, без чего философия не становится метафизикой.

Именно этим объясняется антиспинозизм Мераба Константиновича. Ведь для него “всякая действительная философия есть метафизика и только метафизика. В старом традиционном смысле этого слова”²⁷.

Еще дальше в критике Декарта заходит Спиноза в “Политическом трактате”. Если бы люди, пишет он, жили только по предписанию разума,

“то право природы, поскольку оно рассматривалось бы как свойственное человеческому роду, определялось бы одной мощью разума. Но люди скорее следуют руководству слепого желания, чем разума; и потому естественная мощь, или право людей, должно определяться не разумом, но тем влечением (appetitus), которое определяет их к действию и которым они стремятся сохранить себя”²⁸.

Хотя желания, возникающие не из разума, суть не деятельные, а всего лишь страдательные состояния человека, в оценке совокупной

²⁷ Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 349.

²⁸ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. С. 291.

мощи природы нет никакой разницы между желаниями, вытекающими из разума, и аффектами, обязанными своим возникновением другим силам. Как мудрец, так и невежда, будучи одинаково частями природы, равно действуют по естественному праву, и общая мощь страдательных состояний зачастую превосходит мощь состояний деятельных, являющихся результатом той самой свободной необходимости, о которой Мамардашвили говорит в связи с “чудесным инструментом” Декарта. Заблуждаются те, кто считает, что дух создается непосредственно Богом, а не естественными причинами, и обладает “абсолютной властью самоопределения”²⁹. Иметь здоровый дух не более в нашей власти, чем иметь здоровое тело, и первый человек был также подвержен аффектам, как любой из нас. Из того, что руководствующийся разумом человек свободен и деятелен, не следует, что сам этот (истинный) импульс мощнее в общем порядке природных причин. Во-первых, свобода, по Спинозе, не исключает, а предполагает необходимость действия (“свобода есть познанная необходимость”), а, во-вторых, форма необходимости, в которой аффект достигает совершенства, обладает привилегией только в отношении человеческой природы, но не всей природы, ничтожной частью которой человеческая природа является. Природа не запрещает ничего, потому что имеет в виду не сохранение или истинную пользу людей, но поддержание своей совокупной мощи.

Далее повторяется столь раздражающая Мераба Константиновича идея: если что-то в природе представляется нам смешным, нелепым или дурным (т.е. заслуживающим нравственного осуждения), то это происходит оттого, что мы знаем вещи лишь отчасти и не можем восстановить ряд причин, вызывающих их к жизни. То, что разум объявляет злом, зло лишь в отношении одной нашей природы, но может оказаться благом в отношении порядка и законов всеобщей природы, очевидным для имманентного природе и бесконечно свободного существа, каким является Бог Спинозы. Свобода, даваемая разумом, ничего общего не имеет с абсолютной свободой Бога, который действует с такой же необходимостью, с какой существует. В естественном состоянии вообще нет и не может быть преступления, хотя люди в нем более всего движимы чуждыми разуму влечениями. При этом они не только не нарушают порядка всей природы, но следуют ему:

²⁹ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. С. 292.

“и поэтому невежда и немощный духом не более обязаны по естественно-му праву разумно устроить жизнь, чем больной обязан быть здоровым”³⁰.

Неправы те философы, которые смотрят на аффекты как на пороки, в которые люди впадают по собственной вине и которые они могут исправить с помощью правильного применения разума.

Другими словами, совершенство аффекта в Спинозизме – потом это перешло к Гольбаху, Гельвецию и в наиболее радикальной форме к маркизу де Саду – никак не скорректировано с его силой, точнее, с совокупной мощью аналогичных аффектов. При этом возможности разума присваивать себе природные влечения ограничены ничтожной частью природного порядка, человеческой природой, но и в отношении нее они не реализуются автоматически, как у Декарта, замыкавшего когитальные акты непосредственно на Бога (того самого, трансцендентального, который у Спинозы становится радикально имманентным). Все приложения разума к телу голландский автор объявляет принадлежностью медицины, а не этики. На утратившего же антропоморфность Бога нельзя замкнуть никакой мыслительный акт, “великое равнодушие” становится его постоянным состоянием как до, так и после того, как мы “определились” трансцендентально. При таком взгляде на вещи ничего не остается от ключевого, пятидесятого параграфа “Страстей души”, который я приводил ранее: “Нет столь слабой души, чтобы при хорошем руководстве она не могла бы приобрести полной власти над своими страстями”. Спиноза осуществляет переход от учения о страстях души к философской аффектологии, меняя оптику рассмотрения: для Декарта как действия, так и страсти души являются мыслями, просто в первом случае монополию на них имеет душа, а во втором они связаны с вещами, которые представляют. В отличие от страстей души, Спинозианские аффекты не являются мыслями, и они принципиально неподконтрольны разуму, который теперь мыслится всего лишь как совершенный аффект. В строгом смысле, Спиноза не столько критикует Декарта, сколько предлагает мыслить по-иному, в терминах не истины/лжи, а силы/бессилия: разум при таком взгляде становится не перво двигателем, а сложным симптомом, эффектом или тем, что Ницше гораздо позднее назовет “мнемоническим знаком”.

Проблемой метафизики было то, как можно прийти к необходимой мысли. При этом сама философия не выбирает, что необ-

³⁰ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. С. 297.

ходимо, а что нет, нужно, более того, чтобы мыслимое ей было или по крайней мере представало совершенно независимым от нее самой (вспомним “чудесный инструмент” Декарта, мыслящий правильно вне зависимости от воли антропоморфного агента). Только такая, свободная в своей необходимости, мысль наделялась статусом истины. Для того чтобы выделять из себя истины, душе был необходим внешний коррелят, одновременно независимый от нее и ей тождественный: способность истины приходиться извне ограничивается необходимостью ее интериоризовать, т.е. поддерживать с ней естественное отношение. Подчиняя себя истине как закону внешнего, философ – и тут Мераб Мамардашвили не перестает нас удивлять – настаивает на априорном владении формой истины. “Достаточно ли помыслить себе внешнее как реальность, тождественную себе самой?.. Познаваемо ли то, что внешне мысли, такова ли его природа, чтобы послужить предметом содержанию мысли”?³¹ Мысля в терминах силы, Спиноза оспаривал – насколько это вообще было возможно в эпоху рационализма – право философии на интериоризацию отношения к внешнему миру, делающего философа другом истины еще до того, как выкристаллизовалось ее содержание. Для этого он сделал Бога полностью имманентным природе (*Deus sive Natura*). В политике он также лишил мыслящего субъекта права быть мерой всех вещей, так как в рамках нейтральной аффектологии самые низкие аппетиты перестают быть пороками и становятся онтологически несводимыми к импульсам более совершенным, но менее мощным с точки зрения совокупного порядка природы. Он также отказался от привычки представлять себе отход от истины в терминах ошибки или заблуждения, указав на целый мир природных проявлений, нейтральных в отношении истины и лжи.

В метафизике форма тождества закрепляется за объектом априори: познать можно лишь то, что формально всегда-уже удалось отождествить как принципиально познаваемое. Мераб Константинович не уставал повторять: познается то, что уже имеет форму мысли, что трансцендентально уже опознано как форма (проблема сознания зрительного или тактильного восприятия, напоминал он нам еще на студенческой скамье, ничего общего не имеет с их структурой и содержанием и должна быть решена заранее; представить можно только уже понятное). Над всеми этими

³¹ *Zourabichvili F. Deleuze. Une philosophie de l'événement. P., PUF. 1994. P. 8.*

усилиями витает опасность того, что трансцендентальное будет скалькировано со здравого смысла, ненавидимого и необходимого сообщника метафизики. Во всяком случае такой пронизательный и ценимый Мамардашвили философ, как Жиль Делёз, – полемика с ним скрыто присутствует в “Картезианских размышлениях”, – считал, что любой трансцендентализм нельзя оторвать от “формы общего чувства”.

Неслучайна симпатия Делёза к Спинозе, которому он посвятил две книги. Спиноза вводит в философию фактор силы. Делёз идет дальше и пытается философствовать без основания (естественно, что при этом он должен опираться на письмо, а не на порядок речи, принимающий у Мамардашвили форму иницирующего говорения о началах):

“Если мысль с необходимостью терпит поражение в овладении своим основанием, – замечает Ф. Зурабишвили, исследователь философии Делеза, – то это, возможно, происходит оттого, что она не зависит от основания... философия не начинается, она не мыслится исходя из принципа, который она провозглашает первым. Подлинное начало по необходимости лежит вне понятия или на его пределе и зависит от способности этого последнего не замыкаться на себя, а, наоборот, заключать в себе отношение к внешнему, из которого понятие извлекает свою необходимость”³².

Надо расцепить мышление и волю к истине, которая гнездилась в нем веками. Или, во всяком случае, превратить истину из относящейся к реальности в точку зрения на реальность (одну из возможных). Это, собственно, и есть событие как то, что приходит на смену познанию объективной реальности. Лозунг философии события: создавать понятия за пределами тождества мысли себе самой (с ее необходимым трансцендентальным и трансцендентным коррелятом), за пределами возможности тотализации. Другими словами, философия события утверждает принцип имманентности в куда более радикальной форме, чем спинозизм, ограничивавший разум ради сохранения его локального совершенства. Философия, утверждает Жиль Делёз, всегда создавала понятия благодаря принципу имманентности, “даже если объектом их было трансцендентное”³³. В философии события завершается начатое еще Спинозой переосмысление случая, с которым теперь связывается не произвол, а источник законов. Мысль впервые приходит в соприкосновение не с основанием, а как раз со случаем, определяется не опознаванием, а встречей.

³² Zourabichvili F. Deleuze. Une philosophie de l'événement. P., PUF. 1994. P. 17.

³³ Ibid. P. 21.

В традиционной философии сила мыслилась как молчащая и брутальная инстанция (среди нескольких исключений надо сразу отметить Гераклита, Макиавелли и Спинозу): сила выражает себя не говоря, нанося удары. Метафизика оказалась способной мыслить силу лишь в модусе насилия. Между тем дифференциальное понятие силы заключает в себе потенциал критики насилия. “Вещь” имеет смысл в зависимости от овладевающих ею сил, а не сама по себе: она лишена внутренней сущности и представляет собой знак.

У встреченного нет избранного сродства с мыслью.

“Каков статус неопознанного, но встреченного объекта? То, что не схватывается представлением, это – знак. Внешний мир становится интересным, когда, утратив успокаивающее единство и гомогенность, он превращается в знак... Почему встреча возможна лишь со знаком? Встреченное – это то, что мысль не мыслит”³⁴.

От такой логики неотделима спинозианская тема соотношения мысли и аффекта: мысль никогда не бывает порождена мыслью, если до этого она не подверглась воздействию аффекта. Мы имеем дело исключительно с “аффектированными” мыслями. Мысли самого Мераба Мамардашвили часто были аффектированы ситуацией публичной речи. И может быть, поэтому он был так сосредоточен на “нежном ветре” жизненных духов, что избегал говорить о скандале, связанном в глазах Лейбница и Спинозы с шишковидной железой. Превращаясь в Декарта в порядке речи, он все больше становится самим собой, не довольствуясь нейтральным, “физическим” языком своего когитального двойника. Более того, он нередко прямо пользуется метафорикой силы, говоря о “точках интенсивности” (синоним “сингулярностей” Делёза и Гватари), взрывах, разрывах, изломах, в общем о тех травмах, которые неизбежно ждут мыслящего при движении к чистому сознанию. Путь к овладению “чудесным инструментом”, созданным “неистовцем освобождения”, как М.М. называет Декарта, катастрофичен, потому что находится не на кончике пера, а проходит через рот, полный неожиданных артикуляций. Впервые в истории европейской метафизики истина разжевывается с помощью органа, который всегда имелся в виду, подразумевался как первоорган (рот Сократа, рот Гегеля, рот Хайдеггера), но никогда не решался быть им столь непосредственно, столь буквально.

³⁴ Zourabichvili F. Deleuze. Une philosophie de l'événement. P., PUF. 1994. P. 37.

Никогда, другими словами, метафизика не стояла так далеко от метода (автоматического научения) и так близко к своему основанию (голосу).

Прочтения “Страстей души” Мамардашвили и Спинозой не конкурируют между собой, не связаны друг с другом нитью истины. Разными являются не только интенции читателей; сам Декарт предполагается не кем-то раз навсегда данным, а становящейся возможностью самого себя. Способность Декарта быть Декартом реализуется в акте истолкования, а не предшествует ему.

Едва ли имеет смысл говорить о картезианстве в единственном числе. Отважусь заметить, что оно всегда множественно, сосуществует со своей истинной и ложной изнанкой, являясь объектом домогательства как достойного, так и недостойного претендента. Истинной изнанкой картезианства в понимании Мамардашвили является трансцендентальный аппарат анализа сознания, созданный Кантом, ложной – Спиноза и Лейбниц с их растворением Бога в природе и отказом от кавалерийского похода на сознание (отсюда их “блаженность” и одновременно “твердокаменность”). Но ложной изнанкой самого Канта оказываются Фихте и особенно Гегель, совершенно не понявший вещь-в-себе, а истинной – Шрёдингер и сам Мераб Мамардашвили.

В тексте “Картезианских размышлений” встречается некто Гипераспист, современник Декарта, которому тот отвечает в послесловии к “Метафизическим размышлениям”. М.М. переводит древнегреческое слово “гипераспист” как “солдат резерва”. Но словарь скорее предлагает нам другую возможность: “гипераспист” – это “человек, хорошо, надежно вооруженный щитом”. В этом последнем смысле Кант лучший Гипераспист, чем Декарт: он отлично вооружен щитом трансцендентализма, защищающим его и от железы, и от “нежного ветра” животных духов, которые настраивают ее на те или иные состояния. При таком допущении сам Декарт оказывается “солдатом резерва” по отношению к своим собственным мыслям, он еще должен вступить с некоторыми из них в битву ради истины. В каком-то смысле он является изнанкой самого себя.

Теперь нам предстоит подвести некоторые итоги чтения “Картезианских размышлений” философа Мераба Константиновича Мамардашвили (к парадоксу, связанному с тем, что мы не можем сказать, какой он философ – русский, грузинский, советский, европейский, – мы еще возвратимся).

Отношение Мераба Мамардашвили к философии хорошо выражено уже названием книги — “Картезианские размышления”, зеркально воспроизводящим знаменитые “Картезианские размышления” Эдмунда Гуссерля (1931), которые, в свою очередь, отсылают к “Метафизическим размышлениям” самого Декарта (1641). Через это название-палимпсест книга соотносится не с картезианством как исторической формой философствования, но с Декартом как неотъемлемой частью любой истинной философии. Тема посвящения в философию, идущую поверх “философии учений и систем”, в то, что можно назвать этикой рефлексии, является основной во всем творчестве М.М., которому акт мышления предстает как глубоко этический, вовлекающий личность философа целиком, причем не во времени утопии, а здесь и теперь (отсюда рассмотренная полемика со Спинозизмом внутри картезианства и с философией Лейбница в 13-14 размышлениях). Новые “Картезианские размышления” являются частью сложнейшего интертекста современной философии в большей мере, чем это можно предположить по числу цитируемых имен. Например, буквально через всю книгу проходит скрытая полемика М.М. с работой одного из крупнейших современных философов Жюль Делёза “Логика смысла” (1969). Число такого рода неявных споров можно без труда умножить.

При этом М.М. не был философом-полюемистом: он пользовался мыслями других в позитивной форме и привлекал внимание к моментам сходства “правильно выполненных” самыми различными фигурами мыслей. Не менее фундаментально, чем Декарт или Кант, философствовал, по мнению М.М., Марсель Пруст в “Поисках утраченного времени”, Шарль Фурье в “Новом любовном мире”, а также Лев Толстой, Данте и др.

Метод устного научения философии, которому М.М. следовал особенно в 70–80-е годы, ставит перед издателями его работ трудность совершенно особого рода. Редактор оказывается во власти двух противоположных устремлений: он старается сделать тексты максимально письменными, но в то же время сохранить их особую разговорную интонацию. В результате получается не письмо и не речь, а промежуточный жанр, особая письменная речь, существующая на стыке необходимо текстуального и несводимо устного начал, в зоне их активного взаимодействия. Запись действует при этом как катализатор, как увеличительное стекло, привлекающее внимание к фактуре, бессознательным аспектам речи,

к тому, что отвлекает от полного присутствия говорящего “Я” в порядке речи, его пред-стояния собранию слушающих. В то же время запись работает как второе, замещающее событие речи, постоянно указывающее пальцем на свой исток и первособытие и одновременно от него бесконечно отдаляющее.

Это тем более важно, что сейчас нам все труднее перенестись в 1981 год, когда читались эти лекции, и воссоздать всю совокупность репрессивных институтов и корпоративных интересов, тяжесть которых давила любое независимое мышление. Утрачивается чувство того, откуда, из-под каких глыб доходил до слушателя голос философа, сколько призм успевали его преломить.

Второе событие, событие письменной речи обладает собственной логикой, автономной в отношении причин, вызывающих его к жизни. Эффект неприемлемости и гонимости, привлекающий столь многих к этой философской речи в 70–80-е годы, в рамках второго события сменяется вниманием к археологическим, рационально неконтролируемым пластам этого иницирующего говорения, к тому, что делает его притягательным и сегодня, за пределами прямой репрессии. Речь о герое новой философии Рене Декарте возвращается как письменная речь. Каким качеством наделяет ее акт записи и публикации, пусть предельно внимательный к конкретности этой речи, но неизбежно агрессивный по отношению к заключенному в ней присутствию автора (и связанных с этим присутствием стилистических особенностей, неологизмов, коллоквиализмов и т.д.)? Как устроена философская память, и почему она вынуждена постоянно апеллировать к своему истоку, бесконечно возвращаться? Есть ли что-то от авторитаризма в самом акте иницирующего говорения?

Сила “Картезианских размышлений” в том, что они оставляют нас наедине со всеми этими и рядом других вопросов, ставших благодаря второму событию необратимыми.

Когда этот текст уже писался, роясь среди своих бумаг, я случайно наткнулся на короткое выступление Мамардашвили, в котором он говорит о своей философской идентичности с истинно картезианской ясностью и простотой. Эта речь была произнесена на французском языке во время организованного МИД Франции симпозиума “Европа без берегов” и называется “Европейская ответственность” (можно перевести и как “Ответственность в европейском понимании”).

Речь начинается от имени молодого человека, пробудившегося к философии за пределами Европы (*ailleurs qu'en Europe*), жившего в провинции и там задумавшегося об истории своей страны и своей культуры. Но одновременно этот опыт видится привилегированной точкой для понимания вещей, “которые европеец не может усмотреть”.

Для вас, европейцев, продолжает он, слишком многое само собой разумеется, является чуть ли не естественным: поэтому [европейцы] и не отдают отчета в самих основах своего существования и

“не имеют обостренного сознания того, что человек – это приостановленное [подвешенное] во времени усилие, постоянное усилие стать человеком”³⁵.

Состояние человека – состояние перманентного творчества. Личный опыт, который сформировал и буквально потряс меня, продолжает философ, был связан с философией как теорией постоянного творения, картезианской философией.

Свое право на более глубокое понимание Европы, чем то, которое присуще европейцам, философ черпает из недостатка, нехватки чего-то, что он считал фундаментальным; “эта нехватка позволила мне лучше осознать то, что европеец считает своим естественным состоянием”³⁶. Культура в моем понимании, поясняет Мамардашвили, это возможность и способность упражняться в сложности и различии. Слова “упражняться”, “упражнять” возникают неслучайно, ибо культура не есть знание. Культурными являются, будучи способными практиковать различие и сложность, при этом нет надобности все знать и уметь “применить абстрактную идею или понятие к реальности”.

Что возрождается в эпоху Возрождения? Гражданская идея греко-римского мира, т.е. вера в то, что “конкретная община может в жизни, на земле реализовать бесконечный идеал”, что она может быть носителем бесконечного. Это отразилось также в римской идее правового государства:

“...в этом плане я сказал бы, что моя страна, страна, где я родился [т.е. Грузия. – М.Р.] представляет собой ходячий парадокс: будучи частью бывшей империи, она вместе с тем является постколониальной в той мере, в какой никогда не имела опыта римского правового государства”³⁷.

³⁵ Mamardachvili M. La responsabilité européenne//Europe sans Rivages. P., 1989. P. 201.

³⁶ Ibid. P. 202.

³⁷ Ibid.

А еще возрождается евангельская идея, согласно которой

“в человеке есть нечто, именуемое голосом или внутренним словом, и что человеку достаточно правильно [хорошо] слышать этот голос, эту речь, и следовать ей, чтобы Бог был ему в этом в помощь”³⁸.

Нужно шагать без внешней поддержки, следуя внутреннему слову, не цепляясь за гарантии, благодаря чему рождается беспокойная стихия, которая делает историю. Для меня, повторяет М.М., Ренессанс – это история как орган жизни.

На этих принципах строилось гражданское общество.

“И мы, не обладающие столь же развитым телом, не имеющие той же сложности, той же структуры гражданского общества, прекрасно понимаем, что это – именно то, что нам надо иметь. Но получить это можно лишь историческим путем, т.е. можно лишь начать, ухватиться за усилие и выдержать это усилие, сделать так, чтобы эти вещи зародились в пространстве, описанном этим самым усилием”³⁹.

Но для Европы также существует опасность того, что возобладает усталость от истории, неспособность выдерживать усилие, составляющее ее основу, позволяющее ей каждый раз возрождаться без гарантий и без иерархии. Для европейской культуры характерно разграничение между внутренним принципом и “тем, что называется властью языка”, или законом (внешним законом). Важнейшей является власть языка, вытекающая из внутреннего принципа: именно благодаря ей человек, являющийся звеном в цепи причин и следствий, “оказывается способным реализовать в конкретных формах бесконечное совершенство”.

Человек не существует, напоминает М.М., он становится.

Опасность для Европы представляет и современное варварство. Варвар – это человек без языка. Именно так определяли варваров греки. Конечно, у персов и других негреческих народов был язык.

“Но греки понимали под языком артикулированное пространство присутствия всего того, что испытывается, желается и мыслится. Раскаты той самой “ругани” на агоре – вот что такое язык”⁴⁰.

Одиноким человеком наг перед миром, человеком он является лишь тогда, когда существует пространство, заполненное языковыми

³⁸ Mamardachvili M. La responsabilité européenne//Europe sans Rivages. P., 1989. P. 202-203.

³⁹ Ibid. P. 203.

⁴⁰ Ibid. P. 204.

артикуляциями живой агоры, которая опосредует усилие индивида и позволяет ему сформулировать собственные мысли, дает ему мыслить то, что он мыслит.

Основная страсть человека — осуществить себя, дать родиться тому, что только зарождается. Мы знаем, как это трудно. История является в основном неким кладбищем выкидышей, поползновений на свободу, оставшихся в чистилище неродившихся душ. Опыт нерождения чего-то, что есть я сам, я, повторяет философ, испытал до предела, это мой личный опыт, позволивший мне понять, что истинная страсть человека — осуществить себя. Но это возможно лишь в пространстве языка. Важнейшая часть человека пребывает вне человека, в пространстве, о котором я говорил, — пространстве языка.

Это короткое выступление поражает обилием тем для анализа. Ограничусь тем, что намечу его основные линии.

Во-первых, констатируется, что “привилегированной точкой” понимания европейского опыта является опыт философа-неевропейца, с огромным усилием добившегося того, что для европейца является само собой разумеющимся. Если европейцы не понимают себя от избытка того, что им дано, то философ с Востока черпает право на приобщенность к началам Европы из нехватки, из отсутствия, недостатка, которые он с помощью усилия не только преодолевает, но и превращает в собственную противоположность. Невозможность быть обычным европейцем делает его сверхъевропейцем, *the self-made european*. В прошлом таким европейцем, вероятно, был Рене Декарт, создатель “философии как теории постоянного творения”.

Во-вторых, культура определяется как упражнение в сложности и различии, как занятие практическое. В этом понимании она не зависит от этики усилия: можно быть культурным, не умея применить понятие к реальности.

Противоположностью культурного человека является варвар, человек без языка, который понимается как публичное пространство (агора), поднимающее человека до истинно человеческого уровня. Без агоры человек не может состояться несмотря ни на какое усилие; лишь уже-наличие этого демократического публичного пространства позволяет “человеку сформулировать собственные мысли”. Перед этим отсутствием бессилён любой опыт негативного. Столкнувшись с такой необратимостью, философ сталкивается с опытом собственного не-рождения. Важнейшая

часть человека оказывается вне него, в безличном пространстве окультуренного языка, которому мыслящее усилие не в силах навязать свой закон. В этой перспективе одному можно бесконечно оставаться мыслящим варваром, а другому быть культурным по праву рождения в пространстве, включающем в себя агору, осуществляющий себя язык и т.д.

В-третьих, сама Европа находится под угрозой варварства, забвения своих истоков. Ей грозит апатия, неспособность поддерживать постоянное усилие, делающее ее Европой, сохраняющей свою сущность с помощью постоянного усилия становления. Здесь этика усилия вновь вступает в свои права: с ее помощью люди могут реализовать в конечном бесконечное совершенство.

Таковы некоторые темы этой речи. “Нежный ветер” приносит не только “животными духами” в мозговую железу, он дует и из Европы – как в виде “чудесного инструмента”, позволяющего стать сверхъевропейцем, пройдя через опыт негативного, так и в виде артикулированного культурного пространства, которое не в силах заменить никакая мысль. Надо понять, что эта двойственность не выдумана Мерабом Мамардашвили: это онтологическая двойственность многих попыток мыслить Европу издалека, каким бы прекрасным (или ужасным) оно ни казалось. Пока мы будем мыслить себе Европу как объект, двойственность неустранима. А чтобы излечиться от столь древней привычки, нужны не только свежие мысли, но и другие аффекты. Сколько новых Европ они нам готовят, предстоит узнать.